

“心灵”是如何被解构的？

——谈实用主义对“心灵”的改造

陈亚军

(南京大学哲学系教授、博导 南京 210093)

摘要:笛卡尔式的“心灵”是西方哲学的核心概念,它不仅构成了近代以来西方哲学的“第一原则”,同时也是西方文化一系列二元区分的基础。笛卡尔式的心灵概念继承了希腊理性主义哲学传统,在德国哲学那里得到进一步发展,最终被杜威祛魅;而与之相关又很不相同的以感觉为本质的英国式心灵则被塞拉斯、维特根斯坦所摧毁。祛魅后的“心灵”面临着两种选择:要么被看作实践中形成的文化意义系统,失去它“第一原则”的地位;要么被当作一种多余的累赘,从哲学中剔除出去。

关键词:心灵;理性;感觉;社会实践

中图分类号: B 712.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-8263(2007)012-0017-06

奥古斯丁曾说过,时间是什么?你不问,他还知道,你一问,他却困惑。关于“时间”的奥古斯丁式的回答,也同样适宜于“心灵”。我们时常谈论心灵,但真要反躬自问,什么是心灵?恐怕同样会陷入奥式迷茫之中。

本文将要考察的“心灵”概念,是指由笛卡尔创立,后来在整个西方哲学乃至文化中,起着巨大影响的 Mind^[1]它意指与外部物质世界相对而存在的内在精神世界。这个概念对于西方哲学来说,有两个重要的意义:它既是整个近代哲学甚至包括部分现代哲学的出发点,即哲学的第一原则;也是近代以来西方哲学乃至文化的二元划分的基础。没有心灵(mind)就没有以意识、理性为出发点的西方哲学,也没有目前广为谈论的主观/客观、内在/外在、事实/价值、知识/情感、科学/伦理学等等的一系列区分,这些区分是西方近代自启蒙以降,被广泛接受的概念框架,它们奠定了西方知识论、

形而上学乃至文化的传统。如果说,前一种意义还主要是哲学作坊里的发明的话,那么后一种意义则已经成了攫住人们思维的“直观”,正如罗蒂所说的:“每个人都总知道怎样把世界分为心的部分和物的部分,这一区分是常识性的和直观性的。”^[2]不论你如何抵制笛卡尔,你似乎都不能不同意,知识就是在主观世界发生的关于客观世界的反映。

在谈到笛卡尔的心灵概念时,普特南曾经说道:“不试图揭示使笛卡尔(或笛卡尔主义加唯物主义)成为思考心灵的唯一可能方式的概念变化的谱系,我们就不可能认识到导致我们问题的某些假设如何是偶然的;只要我们没有认识到这一点,我们就会一直纠缠在这些问题中。”^[3]普特南提议对前笛卡尔的心灵概念如亚里士多德和阿奎那的心灵概念加以研究,从而揭示笛卡尔式心灵的偶然性,而本文则将通过考察笛卡尔式心灵的祛魅过程,从实用主义的角度提出一种关于心灵的不同理

解,以摆脱普特南所说的传统哲学问题的纠缠。

一、笛卡儿式的心灵及其演变

众所周知,笛卡儿的“心灵”指的是与物质世界相对的一种内在精神实体,物质实体的本质特性是有广延而没有思维,心灵实体的本质特性是有思维而没有广延。这里的思维首先是一种形式化的理性活动,理性是知识的基础,理性为感性的杂多(也是心灵中的观念)提供了形式化的整理。一切都要经过理性的检验,由理性加以保证。认识只能是在心灵中发生的。这样,哲学的第一原则,即主体性原则便被建立起来了。

理性能够把握事物的形式,从而把握事物的本质。这一观点是整个西方思维方式的特征。在亚里士多德那里,“努斯”(理性、理智)被当作是人区别于动物的主要特征,“虽然它不能感觉,但能接受对象的形式,并潜在地和对象同一。”^[4]对象有自己的形式,理性能接受这种形式,从而把握对象的本质。理性本身没有内容,它就是一种接受对象形式的的能力,或者说,它潜在地具有对象的形式。

笛卡儿的新颖之处在于,他把这种能力放在一个叫做“心灵”的内在实体中,这样,理性所建立的知识就成了关于对象的一种再呈现(即“表象”),而不是亚里士多德式的直接同一。这是希腊乃至中世纪的哲学家们所没有想到的,就像罗蒂所说的那样:“在希腊和中世纪传统中……没有一种在位内在空间的人心概念。”^[5]

那么,为什么会出现笛卡儿的内在心灵概念呢?毫无疑问,这和近代机械物理主义世界观密切相关。笛卡儿是一位近代物理学的崇尚者,在接受了近代物理主义世界观的前提下,内在心灵的问世似乎就是顺理成章的事情了。伽里略曾经说过,宇宙这本书是用数学文字写就的。自然本身成了一种数学的集。凡是能用数学加以测量的性质就是世界所具有的真实性质,否则就不是。这样一来,思维显然不是世界中的。它只能被放逐在世界之外,自成一统,构成了一个独立的世界。这个名字叫“心灵”(Mind)。胡塞尔就此曾经说道:“我们现在必须弄清楚,把‘自然’理解为隔绝的、在实在方面和理论方面自我封闭的物体世界这种

新观念很快引起了整个世界观的彻底改变。可以说,世界被分裂为二:自然世界和心灵世界。”^[6]类似的话,杜威说得更加清楚、明白:“笛卡儿的思想就是古典传统的‘理性’(nous),它被迫转向内部,因为物理科学已经把它从它的对象中排除出去了。它的内在性是企图调和旧传统和新科学的一种逻辑的必然,而不是什么内在重要的东西。”^[7]应该说,笛卡儿的内在心灵是当时最能满足人们需要的绝佳选择,它既符合新科学的世界观,又不至于把人变成一台机器;既突出启蒙的理性精神,又不至于让宗教的灵魂消失得无影无踪。笛卡儿的这套语言能受到西方人的广泛青睐,不是没有道理的。它满足了人们生活、理论的方方面面的需要。

但笛卡儿注定面临着两个困难。首先,感觉的位置在什么地方?如果心灵的本质属性是“纯粹思维”即纯粹理性的话,那么感觉不应该是心灵的属性,而如果自然世界的本质属性是广延等可以用数学测量的性质的话,感觉也不是属于世界的。感觉注定将流离失所。笛卡儿选择了向科学妥协,感觉在世界中没有位置,感觉的处所被放置于心灵,这样,心灵就既有本质属性思维、理性,也有非本质属性感觉,而由于感觉是在心灵中的,于是它也可以被叫做观念。感觉是关于世界的直接观念,但又是被隔绝在心灵中的。笛卡儿作为一个理性主义哲学家,对此显得很不愿,于是感觉被他降为“一种模糊的心灵模式”(第六沉思)。其次,更大的困难在于,心灵和物质不是对等的概念。物质实体是指世界整体,而心灵则是“我”的心灵,是一种经验个体的内在实体。休谟指出:我们既没有办法用这种个体的理性为知识的普遍性提供保证,也没有办法越过当下的我,对于他人心灵做出任何承诺,怀疑论成了无法避免的归宿。这样,心灵不仅不能作为知识的基础,甚至也不能对他人或世界做出任何有意义的判断。如此,哲学将窒息而亡。

笛卡儿之后,西方哲学开始分化,产生了两种不同的谈论心灵的方式,或者说,出现了两种“心灵”。一种是英国式的心灵,另一种是德国式的心灵。在英国式的心灵中没有理性的位置,心灵就是一堆感觉(观念),知识不是理性整理杂多感觉的

结果,而是一种非理性的心理联想。休谟将这种心灵观推到极致,它的困境导致了德国式的心灵的诞生,这是西方人对“心灵”所动的一次伟大的手术,十八、十九世纪的德国是西方心灵概念演变的主要舞台。康德是这个舞台上第一位重要角色。

休谟的致命打击使康德意识到,笛卡儿的问题在于把心灵等同于个体的经验自我,关键在于,必须把心灵从经验的自我提升到先验的自我,使经验的自我成为先验自我的一个体现;心灵当然可以说是个人的,但它同时也是普遍的,先验的,正是先验自我保证了知识的普遍有效性。心灵的工作就是用普遍理性统摄感性杂多的工作,康德对这一统摄过程做了详细的阐释。按照康德的思路,我面前有一个杯子,作为我看到的杯子,它当然是呈现在作为个体的我面前的,然而,这之所以可能,是因为在我这里,有一种纯粹理性,它提供了我把握对象的先验形式,所以,我看到这个杯子,就不仅是像笛卡儿说的那样,是个体自我的事情,而更是一种普遍自我的事情。从逻辑上说,那个普遍的先验自我高于经验自我。这是一个伟大的进步:心灵第一次从个体中解放出来,成了一种超越个体的东西,一种针对个体而言的先天普遍的东西。也正因为如此,关于心灵的谈论不再是经验的心理学式的,而是一种形式的逻辑的,一种所谓客观的谈论。但康德并没有完全摆脱笛卡儿的阴影,先验自我仍然是从孤独的自我中发展出来的。笛卡儿要怀疑一切,孤独的自我成了必然的结果,而康德继承了笛卡儿从精神中寻找普遍、永恒、必然的衣钵,先验自我成了统摄一切的精神之源,成了知识可靠性的先天保证。

黑格尔接受了康德将心灵提升为先验的自我这一客观视角,赞成心灵高于并先于个体自我的先验主义,但是他否认了康德式的静态的先验自我,提出了动态的演变中的精神概念。精神(心灵)不只是形式化的,同时也是具有内容的。康德要在理性的实际运作之前考察理性,考察知识的可能性条件,考察知识的形式,这就忽视了先验和经验之间、形式和内容之间的辩证关系。精神不是一种可以先于精神的演变而谈论的东西,它是在个体的意识中丰富自己、实现自己的过程,具有时间性和历史

性。在这个过程中,在前的环节扬弃在后来的环节之中,在这个意义上,每一个对象都是精神在扬弃前面环节的过程中构建出来的。还用前面那个隐喻来说,按照黑格尔的思路,杯子不是由一个纯粹理性的形式整理感性的杂多而成为意识对象的,杯子是心灵塑造的产物,但这里的心灵不是纯粹形式的,而是体现了前面整个理性活动过程的,过去的关于杯子的精神内容都被精神扬弃在当下杯子的塑造之中。如果用我们的白话说,杯子不是一个静止的杯子,它和人们对杯子的过去的认识、理解是分不开的,在当下人们对杯子这个对象的构建中,凝聚着人们所有过去对杯子的理解,这种凝聚就是康德所谓的直观形式、范畴,但它不是康德式的纯粹形式的而是变化的、富有内容的;精神的活动就是这种理解活动。当下的理解,又决定了后来人们对杯子的构建。心灵既是普遍的高于个体的,又是在个体的精神活动中把自己实现出来的。黑格尔把康德的形式化的精神转变为内容与形式的统一,把康德静止的先验自我转变为演变中的精神。这是西方近代以来,心灵概念演变的第二个里程碑:心灵成了一个过程,一种形成中的形式与内容的统一。然而,黑格尔毕竟没有迈出精神的枷锁,演变着的仍然是精神。精神(思维)既是精神的活动又是精神的对象。心灵一定是一种精神性的东西。

二、杜威对于德国式心灵的改造

在很长一段时间里,杜威一直是黑格尔的追随者。在改造笛卡儿式的心灵概念时,他的思路明显打上了德国哲学特别是黑格尔哲学的烙印。杜威赞赏康德将心灵置于自我之上的观点,但他和黑格尔一样,不能接受康德那形式化的、静止的先验自我。心灵在杜威这里和在黑格尔那里一样,是一种在变化中生成的东西,一种形式和内容的统一,一种显现在时代中的理性。不同处在于,杜威用自然主义手术刀对黑格尔进行了头足倒立式的改造:心灵并不等于精神,心灵其实就是在人与环境交互作用的过程中逐步形成的意义系统,这个意义系统由文化传统、文化习俗所构成,是一个流动着的、制约着个体视界的地平线。它为每一个当下的知识提供了前提(先验的条件)。西方哲学传统从古希腊

到德国古典哲学所强调的理性,其实就是这么一种意义系统。这是一种全新的解释,心灵概念的背景从先验的思辨转向了“在世”的生活。

说到心灵,人们通常会很自然地把它等同于个体的意识活动,“心灵当然是我的心灵”,如果说心灵是一种在每个个体之上的存在物,这听起来未免有些神秘。然而,如果我们对心灵概念在西方哲学脉络中的演变有所了解的话,对于心灵超越个体的特征当不会感到困惑。在此,杜威提醒我们,要注意区分关于心灵的两种表达方式,一种是“个体的心灵”(individual mind),另一种是“具有心灵的个体”(individuals with minds),因为“这两个观念之间的差别是根本性的。”^[8]看起来,心灵仿佛是个体的心灵。其实不然。一个人面对世界要能说出点什么来,首先就要有分类,有概念,这些概念分类系统使世界呈现为诸多的对象,使世界具有了意义。没有这套概念系统或意义系统,就没有理解世界的可能。但很明显,这样一套概念分类系统并非由某个人所创造,它高于个人又同时为个人所拥有。人似乎是在用心灵认识世界,但他用于认识世界的那个心灵其实已经高于他个人的意识了。用一种比喻的说法就是:说心灵为个人所拥有,类似于说这所房子为我所拥有,我并不能从自身创造出这所房子,我只是拥有使用它的权力,当然,我可以因此而被说成是这所房子的主人。

这样一来,“心灵”和“意识”就成了两个不同的概念,这两个概念在笛卡尔那里是一个意思,但杜威基于上述考虑,认为它们有着不同的含义。意识在动物那里和在人类这里是不一样的,在人类这里,意识是指“对意义的实际的理解,即各种观念。”它和心灵很不相同,是在心灵的背景下完成的对于意义的实际理解和把握。而心灵作为一种意义系统,制约并决定着意识对意义的理解。比方说,当我们读一本书的时候,脑子里出现了很多观念,这些观念就是我们在读书时所获得的意义,它们直接呈现给我们,但又很快消失了。而我们之所以能在读书时获得这些观念,是因为我们已经有一个由许多意义所组织起来的系统,这个系统并没有直接被我们所觉察,但它却是我们能获得这些观念、这些意义

的前提。没有这个系统,也就没有我们当下所获得的观念。这是人和动物的最大不同之处。这个意义系统就是所谓的“心灵”,而当下的各种观念就是所谓的“意识”。

“意识”也可以是动物的意识,但那是一种非理性的感触(feeling),和符号的使用无关,与意义无关。人的意识是和符号的使用相关的对于意义的觉察(awareness),它不是一种当下的偶然的事件,“一定有一个故事,一个整体,一个由情节构成的有机系列。这个联结的整体就是心灵,它超出意识过程的范围并制约着意识过程。”^[9]表面看来,人和动物都是有意识的,但实际上,人的意识和动物意识的最大不同在于:人的意识的背后有心灵的制约。人在和环境的交互作用中需要借助于文化传统所塑造的心灵(意义系统),以对当下的事件做出意义方面的解释,没有这种解释,人的行为就失去了普遍性、连续性,就会成为一种偶然的动物性的行为。这种文化传统所塑造的心灵使我们个人行为具有共同体特征,使我们个人行为具有了普遍的意义。作为意义系统的心灵,并不是先验的自我或抽象的精神,而是文化传统所造就的一种沉淀,是人和环境交互作用的产物。它来自于人们的社会实践生活。

需要指出的是,杜威所说的心灵并不是一个固定不变的意义系统,相反,它也在人与环境的交互作用中改变着自己。它不是一座堡垒,而更像一条流动的河。心灵既制约着我们对当下事件的理解,是隐藏着的意义系统,是我们获得某些观念的背景,同时它也在我们和环境交互作用的过程中演变着,对于我们个人来说,文化习俗、传统,固然是我们的先验理解结构,但同时我们也在当下的生活中参与对于这一意义系统即心灵的改变,心灵存在于动态的生活之流中,它本身就是生活之流的一部分。

三、维特根斯坦、塞拉斯对于英国式心灵的瓦解

我们知道,笛卡尔式的内在“心灵”由三个东西构成,“理性”是其本质特征,另外还有“感觉”和“情感”等。如上所述,作为理性的心灵被德国哲

学家们所继承发展,直到杜威对其进行了彻底的改造,使其失去了原先内在神秘的色彩。而作为感觉的心灵则被英国哲学家们所发扬光大,并在现代经验主义者如罗素、艾耶尔等人那里得到进一步的修正、传承。对这一心灵概念加以攻击的哲学家的名单可以排出长长的一列,但在我看来,其中的最有力者当属维特根斯坦和塞拉斯。

和德国式的心灵不同,英国式的心灵将感觉作为知识的可靠出发点。为什么?现代感觉论者的回答大致是这样的:作为知识之基础的东西必须具备两个条件,即它必须是直接的,同时又是不会出错的。前者保证了基础的非推论性要求,后者保证了基础的可靠性要求。而在感觉论者看来,只有感觉才能满足这一要求,因为理性是个含混不清的概念,不同的哲学家们对什么是理性有着不同的回答,但直接的当下的感觉似乎可以避免这一困境。感觉论者的论证是:当我对某个东西比如一个红色三角形有一个感觉时,就意味着我知道这个三角形是红色的,从而也就是说,我直接地、非推论地认识到,这个三角形是红色的。这样,感觉就构成了认识判断的出发点和基础,它决定了知觉判断的真假,对知识起到了一种证明(justification)的作用。而在这个基础上,通过逻辑演算,我们可以建立起更加复杂的关于世界的事实判断。所有这些判断,也就是所有的知识,其真假最后要回到感觉层面的检验。

这种谈论心灵的方式比起德国式心灵的“柔性气质”来,似乎更显得坚实、有“刚性”。^[10]然而,塞拉斯敏锐地发现了它的“阿基里斯脚跟”,那就是,感觉论者从“我有一个关于这个红色三角形的感觉”推出“我知道这个三角形是红色的”是不能成立的。“我有一个关于这个红色三角形的感觉”只是一个非语言的事实,并没有认知意义,而“我知道三角形是红色的”则是一个认知判断,两者性质是截然不同的。前者就是一种心理事件,它是自然发生的,而后者则需要动用语言从而需要学习,需要具备一种能力。前者是直接的,后者则是受制于社会规范的。当维特根斯坦说,“只有我知道我是否真的疼痛”这个说法既是错误的也是没有意

义的时候,^[11]他已经向我们揭示了这一点,塞拉斯沿着维特根斯坦的道路向前迈进了一步,细致地分析了错误的所在。他认为,之所以把感觉当作和思想一样具有认知意义,是因为在两者之间表面上的相似形掩盖了其真实的区别。说“我有一个关于红色三角形的感觉”和说“我有一个关于天国的思想”,两者的表面语法十分相似,这导致了一种混乱,把有一个感觉和有一个思想当作一样的性质。但这大错特错了,因为一个是没有语言介入的非意向的事件,而另一个则是有语言介入的有意义的表达式,两者完全不可同日而语。^[12]“有一个红色三角形的感觉是一种独特的事实,既不是认知的也不是物理的,而是有它自己的逻辑语法。”^[13]

塞拉斯并不否认内在感觉的存在,也不否认人们的内在感觉对于认知活动具有重要的意义。但他指出,传统的感觉论者混淆了两种意义或两种关系。一种是因果意义,一种是证明意义。我们的认知当然要有感觉的发生为前提,没有感觉就没有认识,感觉是认识的必要条件。然而,作为必要条件的感觉只是对我们的认识活动具有因果意义,和我们的认识活动只具有因果关系,至于认识的正当性、合理性、真理性等证明并不来自感觉而只能来自于文化语言共同体的社会规范。如果塞拉斯的论断可以成立,我们就有理由说,感觉不能构成心灵的本质,因为感觉不能对我们的知识起到任何证明的作用。

但是,难道感觉论者不能另辟蹊径,自己发明一种内在语言,直接指认感觉,从而避免感觉的非语言性即感觉不能被表达的窘境?维特根斯坦的回答堵死了这条通道。因为这种设想既不可能也没有意义。说它不可能是因为,如果没有第三者在场,我们根本无法保证私人符号与其所指之间的关联;唯一可以用来检验的标准就是回忆,然而回忆的可靠性无法得到证明,能证明回忆可靠性的只能是回忆,这样我们就陷入了无穷循环的怪圈。因此,感觉和私人语言之间的联系不能通过直接的内在途径建立起来。^[14]说它没有意义是因为,即便有这种私人语言,也对我们的知识讨论不起任何作用。这种语言由于它的私人性,除了发明它的人之

外没有任何他人理解它,它不进入主体间交流的平台,因此,当操这种语言的人说出一句话时,在他人听来和一声鸟叫、一阵雷声并没有什么根本的不同。因此,它并不对我们的知识判断构成任何有意义的证明。发明它并没有什么特别的价值。

塞拉斯和维特根斯坦都不是行为主义者,他们都不否认内在感觉的存在,但是他们都认为,这种感觉并不具有认知意义,因而并没有对知识起到任何证明的作用。将心灵还原为感觉,注定是行不通的。

到此为止,“心灵”的出路似乎只有两条:要么采用历史追溯的方式,即外延的思维方式,保留“心灵”概念,把心灵理解为杜威所谓的意义系统,它构成了我们当下认知活动的先验条件;要么坚持“心灵”只具有笛卡儿式的涵义,认为心灵概念是一种历史的错误,可以从哲学的讨论中剔除出去。无论采用哪种方式,我们都可以得出这样的结论:传统哲学的“心灵”概念已经被祛魅,心灵原先所固有的内在性、直观性、先验性、神秘性已经消失。

杜威对德国式的理性心灵的改造和塞拉斯、维特根斯坦对英国式的感觉心灵的摧毁,让人们看到,认识活动不需要基础,不论是理性还是感觉,都无法充当证明知识之正当性的法官。因此,认识也不需要作为基础所在地的心灵。唯一构成知识前提的是来自人类在实践活动中形成的规范,这种规范或许不如传统哲学所希望的那样清晰、绝对,但它确是我们人类所能获得的唯一真实有效的知识的制约条件。^[15] 试图为认识提供规范的“心灵”,要么改变身份,将自己从天空降到大地上,世俗化为实践中形成的意义系统;要么固守着自己的尊贵地位,最终落得被抛弃的下场。

[1]应该说,把 mind 翻译为“心灵”并不十分贴切,但除此之外,我们没有其他更好的词汇。翻译的不确定性,表明了思维方式的差异。

[2]罗蒂:《哲学和自然之镜》,李幼蒸译,三联书店,1987年,第13页。

[3]H. Putnam: “A half Century of Philosophy, Viewed from Within”, Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences Winter 1997, p 200

[4]《亚里士多德全集》,苗力田主编,中国人民大学出版社,1992年,第75页。

[5]罗蒂:《哲学和自然之镜》,李幼蒸译,三联书店,1987年,第38页。

[6]胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,张庆熊译,上海译文出版社,1988年,第71页。

[7]J Dewey: Experience and Nature, The open court publishing company 1971 p 188

[8]J Dewey: Experience and Nature, The open court publishing company 1971 p 179

[9]J Dewey: Experience and Nature, The open court publishing company 1971 p 250

[10]这里的“刚性”(tender)和“柔性”(tough)借用了詹姆斯的用语(参见詹姆斯:《实用主义》第一章)。

[11]参见维特根斯坦:《哲学研究》,李步楼译,商务印书馆1996年版,第246-251页。

[12]参见W. Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind Harvard University Press 2000 chapter I

[13]W. Sellars: Empiricism and the Philosophy of Mind p 23

[14]参见维特根斯坦:《哲学研究》,第265节。

[15]当代著名新实用主义者布兰顿认为:“实用主义的规范理论……将实践中隐含的规范而不是原则中明确的规范当作基本的规范。”参见R. Brandom, Making It Explicit Harvard University Press 1994 p 23

〔责任编辑:金宁〕

注: